

## «ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ» ПРИГЛАШАЕТ К СОРАЗМЫШЛЕНИЮ



**ЗОЛОТУХИН**

**Всеволод Валерьевич,**

канд. филос. наук, ст. преп. каф.  
философии религии и религиоведения  
Института философии и социально-  
политических наук Южного  
федерального университета  
(344006, г. Ростов-на-Дону,  
ул. Большая Садовая, д. 105).  
E-mail: vakis2011@gmail.com

**17**–20 мая 2015 года в Санкт-Петербурге состоялась II Международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения» по теме «Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления». В ней приняли участие востоковеды, исламоведы, богословы, историки философии из Москвы, Санкт-Петербурга, Татарстана и многих других регионов нашей страны, а также из-за рубежа. Конференция была посвящена исламскому реформаторству XIX — начала XX века и, в частности, творчеству татарского богослова Мусы Ярулловича (Джаруллаха) Бигиева.

По материалам этой конференции, уже весной 2016 года, был опубликован сборник «Исламская мысль: традиция и современность», призванный стать первым выпуском одноименного ежегодника. В него вошли не только выступления, прозвучавшие на конференции, но и ряд оригинальных авторских статей, специально подготовленных для публикации в нём. Опубликованы в сборнике и переводы фрагментов из творчества классиков средневековой арабомусульманской мысли.

Сборник объёмен: он содержит 760 страниц, или почти 50 авторских листов научного текста. Его составители определили стоящую

перед ними задачу следующим образом: «Во-первых, показать плюралистичность и внутреннее многообразие исламской духовной традиции, её несводимость к какому-то одному течению мысли; во-вторых, отразить малоизученные аспекты арабо-мусульманской философии; в-третьих, содействовать развитию современной исламской мысли, в частности восстановлению российской богословской школы; в-четвертых, представить исламскую мысль в компаративной перспективе, сопоставив ее с достижениями других религиозных и философских традиций»<sup>1</sup>.

Привлекает внимание характеристика сборника как «религиозно-философского». Как известно, в российской академической среде обычно принято рассматривать философию как знание, максимально сближаемое с естественно-научным. Именно поэтому в чести оказываются философские отрасли, связанные с математикой (символическая логика) и положительным историческим знанием (история философии), но само философствование часто находится под подозрением. Сборник же, называясь «религиозно-философским», а не, например, «посвящённым исследованиям по философии религии», приглашает самих авторов стать мыслителями и развивать собственные взгляды на «вечные» проблемы исламской уммы и мусульманского мира.

\*\*\*

Открывается сборник статьёй А.Н. Юзеева, посвящённой творчеству Мусы Бигиева. Эта статья — первая и в разделе «Российская богословская школа». Стоит вспомнить, что российской умме всегда было что сказать о проблемах, стоящих перед исламским обществом и культурой. Мы не должны смотреть исключительно на арабов, персов, индийцев, малайцев и т. д. и на их богословские сочинения. Когда мы обращаем взор на родную почву, мы видим: представитель нарождающейся татарской интеллигенции Муса Бигиев говорил о том, понимание чего сегодня, пожалуй, особенно важно для мусульманского мира, раздираемого войнами и проявлениями экстремизма. Речь идёт о всеохватности божественной милости, исламском инклюзивизме, модернизации калама и фикха, обновлении традиционного мировоззрения.

Статья А.Н. Юзеева, профессора Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, посвящена религиозно-реформаторским взглядам Мусы Бигиева. Она раскрывает как общий контекст деятельности реформаторов того времени, так и особенности творчества Бигиева. Как показывает профессор Юзеев, татарский богослов предлагал ряд важных преобразований калама

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 5.

и фикха, хотя необходимость реформирования ислама отрицал, поскольку ислам, по его мнению, в сущности неизменен, изменяются лишь частные богословские и правовые мнения мусульман.

Так, Бигиев поддерживал перевод Корана на национальные языки и сам осуществил такой перевод на старинный, «классический» татарский язык. Он выступал против буквального, слепого следования традиции и за открытие врат иджитхада. Как пишет проф. Юзеев: «Муса Джарулла полагал, что концепция “всеобщности божественной милости” есть “главнейшая истина, которая может стать основой для последующей жизни человечества, которое было сотворено для постоянного движения к счастью”». Главная же цель — доказать величие ислама: «Если мои идеи подтвердятся, то это станет еще одним украшением ислама, еще более возрастут его величие и ценность среди других религий... Истина ислама будет утверждена не страхом перед адом, а доказательствами, божественным установлением, изложенными в Коране». Муса Джарулла задает вопрос: «Если человек, совершенно лишенный счастья и благополучия в дольной жизни, которая по отношению к последующей вечности является лишь кратким мигом, обречен на вечные муки в горней жизни, то какую же цель мог преследовать Господин миров Аллах, сотворяя таких жалких и ничтожных людей?» — то есть не теряет ли смысл жизнь для таких людей? И дает ответ, облекая его в форму вопроса: «Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли божественная милость Аллаха ничем, по сравнению с Его божественным гневом?»<sup>1</sup>»

Важнейшая идея для Бигиева — возводимая еще к первому веку ислама концепция «всеобщего восстановления», т. е. конечное прощение грешников и прекращение существования ада. Адские муки не могут быть вечными. С этим были согласны и ряд средневековых арабо-мусульманских классиков религиозно-философской мысли. Мы узнаём, что Бигиев приводит ряд коранических цитат, подтверждающих, что Бог в первую очередь милостивый и милосердный, а не ревнитель и мститель (хотя он и восстанавливает справедливость, наказывая грешников).

Поскольку человек, а также его жизнь и действия конечны, несправедливо и невозможно было бы за конечный грех обрекать его на бесконечную муку. Согласно Бигиеву, милосердный Бог всё равно спасёт всех людей даже при том, что многим из них придётся претерпеть справедливое наказание (но о деталях мы не ведаем, они — скользкий доктринальный элемент, и редкая традиция отваживается смело расписывать их).

---

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 15.

Муса Бигиев являлся сторонником рационалистического и аллегорического толкования некоторых коранических сур, буквальное понимание которых идёт вразрез со здравым смыслом и историческими реалиями. Кроме того, он негативно относился к практике такфира (объявления кого-либо неверным), а по поводу других религий утверждал, что все они суть звенья развития одной-единственной божественной Религии.

По мнению Бигиева, «такие основоположения фикха, как Коран, Сунна, иджма и кийас, должны быть переосмыслены с точки зрения их современной общественной значимости и нужд людей. Он утверждал, что каждый мусульманин может выносить иджитihad, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу, но при этом должен знать Коран, Сунну и арабский язык, как филологи Халил и Сибавайх, то есть предполагается знание арабского языка на самом высоком уровне; и при вынесении иджитihada следует соотносить то или иное решение с обстоятельствами изменения общественной жизни»<sup>1</sup>.

Прямо скажем: это требование крайне трудно выполнимо. Поэтому Бигиев считает возможным передоверить законотворчество иджма — «согласному мнению авторитетных людей различных социальных слоев общества». Эти утверждения прямо показывают обновленческие настроения Бигиева.

Статья написана интересно и раскрывает этот аспект творчества Бигиева. Есть ощущение, что инклюзивистские проекты, подобные бигиевскому, могут иметь особый успех на пограничных рубежах исламской цивилизации — там, где ислам активно контактирует с другими мощными мировоззренческими традициями, и возникает необходимость предотвращения конфликтов на религиозной почве. При этом обновленческий проект не идёт ни по индийскому сценарию межрелигиозного взаимодействия (в Индии ислам вступил в плодотворный диалог с местными религиями, что повлекло за собой возникновение синкретических суфийских движений и даже особой региональной религии — сикхизма), ни по ближневосточному (религиозная пестрота и бурная политическая история привели там к зарождению особых замкнутых религиозных сообществ — езидов, друзов, алавитов).

\*\*\*

Следующая статья, написанная совместно председателем Духовного управления мусульман РФ и федерального Совета муфтиев Равилем Гайнутдином и первым заместителем председателя Духовного управления мусульман РФ, имамом-мухтасибом Санкт-Петербурга и Ленинградской области Дамиром Мухетдиновым, посвящена проблеме

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 21–22.

правоверия и спасения в трудах одного из величайших мыслителей исламского мира — Абу Хамида ал-Газали. Это неслучайно. Отметим, что невозможно изучать реформаторское движение, не вдаваясь глубоко в аутентичную традицию. Религия всегда ориентирована на собственные истоки. Мусульманский богослов с необходимостью должен разбираться в ближневосточной медиевистике, как христианский — в антиковедении и медиевистике европейской.

Авторы указывают: учение ал-Газали о правоверии и спасении ещё должным образом не рассмотрено в исламоведческой литературе. Вместе с тем оно интегрирует в себе идеи традиционного фикха, калама (спекулятивного богословия) и суфизма. Для ал-Газали важно, что первоначальная природа человека чиста. Подобно Тертуллиану, утверждавшему, что душа человеческая по природе — христианка, и вслед за известным хадисом (Бухари, 1385) ал-Газали говорит: каждый человек по природе своей — мусульманин. С этим связано двухаспектное компромиссное учение мыслителя о неверии. В юридическом аспекте кяфиром традиционно называется всякий, кто не верует в посланничество Мухаммада. Но на деле всё сложнее: нельзя отрицать ни возможность попадания в рай некоторых немусульман, ни наличия формальной, неподлинной религиозности некоторых мусульман. Авторы пишут: «И действительно, ведь как могут скрытые истины духовного мира (*малакūt*) явить себя людям, поклоняющимся своим страстям или случайно выбранному авторитету и привязанным к благам земного мира? Как такие люди могут отличить «тьму неверия от света веры»? Им недоступно божественное вдохновение. Они не могут этого сделать и посредством религиозных наук, ведь их «науки» сводятся к формальным установлениям и предписаниям. Ал-Газали призывает своего читателя не тратить время на таких людей...»<sup>1</sup> Вера — свет, проливающийся в души людей, и дело здесь не в формальных критериях правоверия.

Ал-Газали подвергает критике таклїд — слепое следование религиозному авторитету и принятой традиции. Тем самым он стремится примирить мусульман, враждующих из-за различного толкования ими слов Пророка. «Представители различных исламских течений расходятся не в факте признания существования, а в способах отнесения высказывания Пророка к определенному модусу существования. Именно из-за непонимания этого и рождаются многочисленные обвинения в неверии»<sup>2</sup>.

Авторы делают вывод: средневековый мыслитель всё же склонялся к принятию идеи о всеобщем спасении, хотя и не мог, сообразно обстоятельствам времени, сделать это открыто.

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 34.



Третья статья в сборнике посвящена теме коранического гуманизма. Т. К. Ибрагим — разносторонний ученый. Пройдя в молодости мощнейшую интеллектуальную школу мехмата Московского университета, он посвятил свою жизнь востоковедному знанию. Он — специалист по каламу, преподаватель МПГУ, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, председатель Российского общества исламоведов, член международного редакционного совета журнала «Ислам в современном мире». В центре внимания проф. Ибрагима — оптимистическая сотериология. Как он полагает, её следы можно найти в Коране, а также в трудах Ибн Сины, Муллы Садра, ал-Джили и Ибн Араби — величайших умов мусульманской истории. В Новейшее же время — в XIX и XX вв. — о конечном спасении грешников учили представители реформаторского движения — Дж. ал-Афгани, М. Абдо, Р. Рида, М. Шальтут, М. Икбал, а также, конечно, Муса Бигиев.

Автор ведёт богословский спор с последователями этернализма, полагающими, что грешники обречены на вечные адские муки. Эта точка зрения считается «традиционно-мусульманской», хотя с раннеисламских времён прослеживается и другая, о которой было сказано выше.

Стороннему читателю, не знакомому с мусульманской историей и культурой, сама тема дискуссии может показаться несуразной. Ему покажется, что он попал в европейское Средневековье, где схоласты ломают копья над древней латинской мудростью, обсуждаются абстрактные богословские тонкости, и господствует то, что в учебниках именуют «теоцентризмом». Европейская философия религии и современное христианское богословие, конечно, изучают и комментируют сегодня совсем другие темы. Но каждая культура — своеобразный универсум.

В исламском мире до XX века безраздельно господствовали традиционные хозяйственные уклады и, соответственно, традиционное мировоззрение. Его развитие шло не тем путём, каким шла Европа. Исламский мир не знал секуляризации, эпохи Просвещения с её критикой религии, библейской критики Спинозы и Штрауса и II Ватиканского собора. Упомянутые нами вслед за профессором Ибрагимом реформаторы представляли обществу свои построения как способ возвратиться к первоначальному, незамутнённому исламу первых десятилетий его существования. Это исторический факт. И именно поэтому средний мусульманин гораздо крепче убеждён в существовании рая, ада, ангелов и джиннов, чем его средний христианский брат. Поэтому вопрос вечности ада вовсе не представляет для мусульман исключительно историко-богословский интерес.



Он имеет для верующих мусульман примерно то же значение, что для современного секуляризованного европейского христианина вопрос о конечном осуществлении справедливости. В этом и состоит причина частоты его обсуждения в мусульманском богословии, при том что он относится к скользким доктринальным вопросам, сама попытка ответа на которые может быть расценена как дерзновение и грех «совопросничества» (т. е. праздного любопытства по поводу высших истин, скрытых от человеческого рода и не имеющих отношения к его земной жизни).

Профессор Ибрагим приводит широкий круг коранических цитат и аутентичных авторитетных богословских мнений, свидетельствующих об обоснованности финитистской позиции, т. е. убеждённости в конечности адских мук.

\*\*\*

Казанский татаровед и исламовед Р. К. Адыгамов представил в сборник статью, посвящённую проблеме иджтихада в татарской богословской мысли. Автор анализирует взгляды пяти татарских мыслителей: Г. Утыз-Имяни, А. Курсави, Ш. Марджани, Г. Буби, Р. Фахретдина.

Иджтихад — один из важнейших феноменов в жизни мусульманского общества и культуры. Он обозначает возможность и право богослова-юриста самостоятельно толковать те или иные юридические положения, интерпретировать канонические и Священные тексты и выносить на основании этого решения. Врата иджтихада считались закрытыми с тех средневековых времён, когда в суннитском исламе оформились четыре основных правовых школы (мазхаба): ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский. С тех пор богословско-правовая мысль в основном занималась уточнением и комментарием трудов отцов-основателей и их последователей.

Вопрос об открытии врат иджтихада был поднят в мусульманской мысли только после начала контактов исламского общества с европейцами. Экономические и политические реалии постепенно менялись. Долгое ближневосточное средневековье уходило в прошлое. Колониализм и капитализм бросали исламскому миру вызов. Коль скоро основные правовые институты и нормы были созданы в Средние века, они были неотрывны от тогдашних социальных институтов и социальных норм. Никому сегодня не придёт в голову судить по Салической или Русской правде, ибо они утратили актуальность, и больше не отражают существующих реалий.

Именно об этом и говорили упомянутые татарские богословы. Они сознавали, что мусульманское общество постоянно меняется, и врата иджтихада должны быть открыты (против этого выступил лишь

Г. Утыз-Имяни). В частности, высказывалось мнение, что каждый образованный мусульманин имеет право толковать Коран и Сунну.

\*\*\*

В сборнике опубликован и текст самого Мусы Бигиева. Речь идёт о работе «Доказательства божественного милосердия». В этом произведении Бигиев размышляет о всеобщем спасении: «В центре внимания Бигиева находится проблема божественного милосердия, в частности вопрос о том, действительно ли люди, не являющиеся с правовой точки зрения мусульманами, обречены на вечные мучения в аду или они тоже когда-нибудь будут спасены (апокатастасис). Интерес российского ученого к этой проблеме обусловлен рядом причин. Во-первых, Бигиева не устраивала господствовавшая среди мутакаллимов точка зрения о том, что все немусульмане обречены на вечные муки; по его мнению, это противоречит утверждениям Корана о бесконечности и всеохватности божественной милости. Во-вторых, вера в вечность адских мук обесмысливает человеческую жизнь, которая и без того полна страданий и при этом является лишь кратким мигом в сравнении с вечностью. В-третьих, разбор этой темы, по мнению Бигиева, позволит восстановить истинный плюралистичный облик ислама, погребенный под грудой правоведческих и богословских спекуляций. В-четвертых, обращение к проблеме божественного милосердия способно показать ничтожность схоластического богословия — калама, господство которого является, по мнению российского мыслителя, одной из причин общего кризиса исламского мира. Наконец, в-пятых, эта тема особенно актуальна для российских мусульман, которым нужно выстраивать отношения с иноверцами»<sup>1</sup>.

Муса Бигиев считал, что коранические тексты дают нам возможность заключать о всеобщем спасении. Его идеи в этом направлении, как мы видим, были прогрессивно-реформистскими. Текст со старотатарского языка перевёл ведущий российский специалист по творчеству М. Бигиева А. Г. Хайрутдинов.

\*\*\*

Другой казанский татаровед и исламовед И. Ф. Гимадеев перевёл интересное сочинение известного татарского реформатора Ризы Фахретдина. Труд под названием «Проблема божественной власти» по теме и по настрою в немалой степени симфоничен бигиевской мысли. Фахретдин написал его, дабы защитить Бигиева от нападков со стороны традиционалистски настроенных богословов. Опираясь

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 709.



на работы средневековых авторов, в частности известного богослова Ибн Каййима ал-Джаузии, он показывает, что с вопросом о конечности ада всё не так однозначно, как об этом говорят традиционалисты. Ал-Джаузия — ханбалит, т. е. представитель самого сурового и ригористичного мазхаба. Посмотрим же, как средневековый богослов рассматривает вопрос о вечности ада, и как это интерпретирует Фахретдин.

Ал-Джаузия анализирует все точки зрения на продолжительность и характер ада, высказанные в мусульманском богословском сообществе со времени его оформления. Затем он, приводя коранические айаты, могущие быть истолкованными как утверждение невечности ада, делает вывод: «Рай — результат милости и довольства Аллаха, ад — результат Его гнева и недовольства. Известно, что милость преобладает и предшествует. Если бы эти две неизбежности (рай и ад) были равны, то милость не была бы преобладающей, а была бы равна гневу. Если людям в аду предназначено беспрерывно и бесконечно испытывать мучения, то какой смысл в том, что Аллах сотворил этих людей, вечно мучающихся? (неужели обитатели рая хотя бы немного не будут огорчены и опечалены судьбой своих родственников, матерей и отцов, детей и близких, которые обречены бесконечно гореть в адском пламени?). Бухари и Муслим передают хадис следующего содержания от Абу Са'ида ал-Худри: "Аллах когда-нибудь выведет из ада даже тех, кто не сделал ничего благого хоть размером с пылинку". Также есть хадис о том, что из ада будут спасены те, кто хотя бы раз в жизни помянул Аллаха. Возможно ли существование человека, который ни разу в жизни не делал такого?»<sup>1</sup>

Риза Фахретдин осознаёт, что Ибн Каййим ал-Джаузия — лишь один из исламских богословов, и его мнение не может быть неколебимо истинным. Однако, с другой стороны, представляемая им точка зрения обоснована достаточно, чтобы не быть напрочь отвергнутой. Ведь, полагает Фахретдин, «всеобщность божественной милости не ведет к падению норм шариата, забвению постановлений Корана, и даже к изменению хотя бы одной буквы религиозных законов»<sup>2</sup>.

Эти слова Фахретдина обозначают важную для мусульманского сознания проблему: не будет ли означать признание конечности ада ослабление моральной и религиозной строгости? Не возникнет ли у людей соблазна примириться с грядущим адским наказанием постольку, поскольку оно не вечно? Но это уже зависит от грамотно поставленной проповеди, богословской и психологической подготовки имамов-хатыбов и пр.

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 196–197.

<sup>2</sup> Там же. С. 199.



В сборнике представлен перевод известной работы Абу Хамида ал-Газали «Критерий различения ислама и ереси» (*Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака*). Написана она в начале XII века. Ал-Газали — одна из величайших фигур средневековой арабо-исламской мысли. Переведённая специально для сборника работа посвящена, по большому счёту, проблеме границ ислама. Какие взгляды считать мусульманскими, а какие может разделять только неверный, и кого можно называть неверным? При этом, говоря о «еретиках» (в оригинале использован термин «зиндик»), ал-Газали употребляет это слово, в первую очередь, не в религиозно-доктринальном смысле. Он говорит не о крайних шиитах, не о зороастрийцах и не приверженцах традиционных домонотеистических верований. «Еретик», в понимании ал-Газали, — внешний, сугубо формальный приверженец ислама.

Как утверждает, «суть предлагаемой ал-Газали альтернативы эксклюзивистскому пониманию правоверия заключается в том, чтобы считать мусульманином каждого, кто признает Единобожие, пророческую миссию Мухаммада и Судный день. По этим фундаментальным принципам вероучения не может быть разногласий, в то время как споры, ведущиеся по второстепенным вопросам, не должны являться основанием для обвинения в неверии. При этом ал-Газали подчеркивает, что признание пророческой миссии Мухаммада предполагает веру в истинность всего сказанного им»<sup>1</sup>.

Такое толкование, с одной стороны, не расширяет границы ислама и не выходит за пределы исламского «ортодоксального» мейнстрима, а с другой — подрывает идеологические основания радикализма, чреватого кровавой распрей внутри самой исламской общины. Коль скоро человек верует в Бога, признаёт, что Мухаммад — печать пророков и принимает его безоговорочный авторитет, никто не имеет права называть этого человека неверным. Какие бы различия ни существовали между группами мусульман в понимании и толковании Священных текстов, какими бы ни были их идеологические позиции, если они признают всё вышеуказанное, они — мусульмане. Сегодня, когда вынесение «такфира», т. е. обвинение в неверии, является одним из крайних полемических инструментов многих исламских проповедников и деятелей, особенно важно вспомнить заветы ал-Газали. «Еретиками» он считал лишь тех, кто подвергает сомнению слова Пророка.

Действительно, слова ал-Газали — лекарство от внутримусульманской распри, но, думается, применить его на практике будет достаточно тяжело. Подход ал-Газали — это вариант мусульманского экуменизма. Заметим, что такая экуменистская идея закономерно сталкивается с проблемами социально-антропологического (т. е. политического) ха-

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 711.

рактера. Что означает для суннитского шейха из определённого течения признать онтологическую и социально-политическую равнозначность других суннитских течений, шиизма, суфийских орденов? Ответ прост. Это повлечёт за собой возникновение острых вопросов со стороны рядовых адептов: в чём тогда именно наша правота? Если все остальные тоже по-своему правы, то что такое истина? В чём наша избранность и уникальность? Ведь истина одна, а не несколько. А если доктринальные различия не важны и мы полностью едины с остальными мусульманами, то зачем нам оставаться единой общиной?

Если одна община гласно уравнивает себя с другой, инакомыслящей и конкурирующей, это резко подрывает её внутреннюю сплочённость, всегда основанную на сознании собственной исключительности и истинности своих убеждений. Мы видим, как сообщества верующих и священнослужителей многих православных церквей яростно противостоят любому намёку на экуменизм. Мы видим и то, насколько западные христианские сообщества, принявшие инклюзивистские взгляды на религию, уступают в сплочённости и идеологической последовательности сообществам, не усвоившим такие взгляды.

Община, стремящаяся де-факто расширить свои границы, непременно столкнётся и с опасностью раскола внутри самой себя. Часть верующих не признает доктринальной реформы и создаст параллельную автономную структуру (по типу старокатоликов). В итоге первоначальная цель всеобщего объединения достигнута всё равно не будет.

Вера в единобожие и посланническую миссию Мухаммада — лишь идеологический фундамент, на котором могут быть возведены самые разные здания: от персидского просвещённого и утончённого ислама Средних веков до слепого фанатизма окраин исламского мира, где межобщинная агрессия часто аккумулируется не столько против инакомыслящих братьев, сколько против «неверных» — христиан, приверженцев автохтонных культов и т. д. Против последней идеологии, кстати, ал-Газали явно не помощник.

Вдумчивому исследователю ислама довольно быстро становится ясно: большой отпечаток на ислам накладывает этническая культура. Чеченский, малайский и берберский ислам де-юре тождественны, а де-факто представляют собой три различных традиции на едином основании, бытующих в различных контекстах, наделённых разной историей и т. д. Сила панисламистского (пусть и сугубо духовного) проекта слишком мала, чтобы сломить общинную спаянность этнической группы и суфийского ордена, а также авторитет локальной традиции.

Эти краткие размышления призваны показать, что современным богословам и исламоведам надо ещё немало добавить к словам ал-Газали, уточнить их, конкретизировать, применить его положения к современной ситуации и пр.



Труд молодого учёного из НИУ ВШЭ В. И. Вовченко посвящён важной и интересной компаративной проблеме. Речь идёт о сопоставлении идей средневекового немецкого мистика Иоганна Экхарта и великого арабо-мусульманского мыслителя Ибн Араби.

Создаётся ощущение, что компаративистика сегодня — передовой край философского знания. Она предполагает сравнение разнородных традиций, что невозможно без глубочайшего осмысления их оснований, понятийной и терминологической системы, мировоззрения и т. д. Крайняя сложность задачи подтверждается и тем, что строгие академические круги в принципе возражают против такой перспективы, считая задачу неподъёмной, а метод — сомнительным. Однако есть и учёные, которые смотрят более оптимистично. В России компаративную проблематику разрабатывает профессор М. Т. Степанянц (московский индолог и исламовед), профессор А. С. Колесников (петербургский специалист по западной мысли) и некоторые другие.

В центре внимания Вовченко — идея отрешённости. Немецкое понятие *Abgeschiedenheit* является центральным в спекулятивной системе «тевтонского мистика» Экхарта. Влияние средневековой мистики на европейскую традицию философствования не следует недооценивать. Специалисты по германистике знают: труды Экхарта сыграли важную роль в формировании немецкого литературного языка, и в той же роли выступили работы фламандских мистиков применительно к нидерландскому языку, развившемуся на нижнефранкской диалектной основе. Ибн Араби же (получивший прозвание «Величайший Шейх») может быть назван теоретической вершиной философского суфизма. Он создал мощную спекулятивную систему.

Вовченко стремится одновременно решить несколько сложнейших вопросов, и это, конечно, вряд ли возможно в рамках статьи с ограниченным объёмом. Но сама постановка проблемы радует. Возможно, наука развивается по своеобразной спирали. На заре XX века нормальным для учёного было знать десять и более языков, работать со средневековыми рукописными фондами и т. п. Впоследствии модель изменилась: на место энциклопедиста пришёл учёный с одним восточным и одним-двумя западными языками, специалист по конкретной эпохе и конкретной проблематике. Об этом говорил ещё академик Конрад в предисловии к автобиографической работе академика Крачковского «Над арабскими рукописями».

Но компаративистская проблематика — передний край философии — очевидно, снова востребует полиглотов, энциклопедистов и универсалистов. Полноценно сравнить Экхарта и Ибн Араби может тот, кто, с одной стороны, хорошо владеет средневековым верхненемецким языком, а с другой, — классическим арабским. Если же такого

специалиста подготовить не получается, придётся создавать исследовательские группы или даже целые НИИ, изучающие ту или иную религиозно-философскую проблему.

\*\*\*

Преподаватель Московского университета религиовед П.Н. Костылев представил в сборнике один из фрагментов своего фундаментального исследования, которое будет посвящено коранической антропологии. Костылев рассматривает её через призму анализа коранической лексики, контекстов употребления тех или иных слов, метафоры и т. д. Такое исследование по праву можно назвать междисциплинарным: на службу религиоведению становится филология. Статья посвящена экспликации коранических истоков суфийского концепта *қалб* («сердце»).

Исследование интересно тем, что стремится подойти к кораническому и суфийскому материалу со стороны религиоведения. В СССР и России исторически сложилось так, что исламский мир для филологов и специалистов по философии религии оставался своеобразной *terra incognita*. Изучение соответствующих языков было всерьёз поставлено только на востоковедных специальностях, и в результате изучением ислама занимались профессиональные филологи, историки, международники, но не философы и не религиоведы. Такие языки, как арабский или урду, крайне сложны и не могут быть самостоятельно освоены. Несколько более лёгкий персидский, пользующийся, однако, арабской графикой, тоже, в отличие от европейских языков, нельзя самостоятельно освоить.

Настоящая работа является очередным шагом в преодолении этой лакуны. Кораническая антропология открывается нам с религиоведческой перспективы. Оказывается, что понятие *нафс*, традиционно переводимое как «душа» (корень слова имеет семантику «дыхания»), отождествлять с душой «не вполне корректно, так как нафс представляет собой исходно аксиологически негативную сущность»<sup>1</sup>. Нафс — это враждебная человеку, низшая часть его внутреннего мира.

Как пишет П.Н. Костылев, «в Коране *қалб*-сердце появляется во множестве различных контекстов, которые могут быть сгруппированы в шесть тематических блоков: а) аксиологически негативные описания; б) аксиологически позитивные описания; в) страх, трепет и богобоязненность; г) мягкость и твердость сердца; д) процессы и трансформации сердца; е) сердца нескольких людей и сердца сверхъестественных существ»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 300.

<sup>2</sup> Там же. С. 303.

Описания сердца делятся на аксиологически позитивные и аксиологически негативные. Автор статьи подробно анализирует контексты, приводя различные переводы и интерпретации арабских терминов; уделяет внимание работам филологов и языковедов, демонстрирует знание арабской грамматики и умение работать со специализированными словарями.

Из статьи Костылева мы узнаём, что *қалб* — лишь один из узлов понятийной сети, формирующей кораническую антропологию. Своего исследования ждут ещё такие понятия, как *фу'ад* (внешняя часть сердца в отличие от внутренней — *қалб*), *сирр* (сердечная тайна), *лубб* («сердцевина» сердца), *рух* (дух).

\*\*\*

Качественно обогащает сборник «Исламская мысль» публикация русского перевода статьи ливийско-американского мыслителя Абдулрахмана Хабиля «Традиционные эзотерические толкования Корана» (англоязычный оригинал вышел в 1987 году в сборнике под редакцией ирано-американского мусульманского философа-традиционалиста С. Х. Насра). Отметим сразу, что сегодня происходит синтез «сумрачного германского гения» англосаксонской культуры и мусульманского интеллектуализма. Нас не должно удивлять, что фундаментальные исламско-богословские труды пишутся по-английски. Колониализм и постколониальная ситуация сделали англосаксонский мир «всемирным Римом», куда стекаются и где взаимодействуют самые разнородные течения и идеи.

Статья А. Хабиля посвящена эзотерическим, аллегорическим толкованиям Корана, которым мусульмане обычно уделяют меньше внимания, чем магистральному направлению тафсиров. Автор выделяет пять периодов развития эзотерической комментаторской традиции: «Первый период (VII–IX вв.) относится к истокам традиции. Он характеризуется экспликацией базовых принципов герменевтики. Ключевой фигурой здесь является Джафар ас-Садик, которому принадлежит обширный комментарий, изданный в IX в. Зун-н-Нуном ал-Мисри. От ас-Садики тянутся две ветви комментаторской традиции — суфийская и шиитская. Второй период (IX–XIII вв.) — это эпоха написания ранних суфийских комментариев. В эту эпоху создаются монументальные труды Сахла ат-Тустари, Абдулрахмана ас-Сулами, Абу Хамида ал-Газали, Рубихана Бакли, Мухиддина Ибн Араби и др. Третий период (XIV–XX вв.) начинается с перемещения центра эзотерической экзегезы в Сирию, и он связан с комментариями шиитов-двунадесятников и исмаилитов. В этот период развиваются принципы шиитской экзегезы. Наиболее крупными представителями являются Хайдар Амули, Мулла Садра, Сайид Мухаммад Хусейн Табатабаи. Четвертый период (XIII–XVIII вв.)



знаменует развитие суфийской традиции. Он представлен именами Абу Хафса Умара Сухраварди, Низама ад-Дина Найсабури, Абда ал-Рахмана Джамии и др. Наконец, пятый период (XIX–XX вв.) связан с современностью, и он свидетельствует о том, что суфийская комментаторская традиция все еще жива. Здесь можно выделить Ахмада ал-Алави и Абу Бакра Сирадж ад-Дина»<sup>1</sup>. Выделяются суннитская и шиитская традиции толкования.

Из текста А. Хабиля мы узнаём, что целью эзотерического комментирования Корана является не только прояснение смысла прямой речи Бога, но и связанное с ним внутреннее духовное преображение. Признаётся, что Коран обладает скрытой силой, которая трансформирует человеческий внутренний мир по мере того, как человек знакомится с его сущностью, выраженной в комментарии. «Здесь результат становится причиной, а причина — результатом, так как знание Книги превращается в прямой источник духовного совершенства, а духовное совершенство напрямую ведет к большему знанию»<sup>2</sup>. Обычные причинно-следственные категории перестают работать, и мы движемся к духовному мистическому диалектическому всеединству.

Духовное понимание Корана признаётся важнейшим для ислама, Сунна же понимается как комментарий к Священной Книге. Таким образом, традиция эзотерической коранической экзегетики вполне согласуется с идеей коранического гуманизма. Коль скоро внутреннему отдаётся приоритет перед внешним, универсальное гуманистическое и философско-теологическое содержание перевешивает частно-фактическое и историческое. Исследование А. Хабиля, подготовленное почти 30 лет назад, оказывается сегодня актуальным в контексте идей Мусы Бигиева и в более широком контексте гуманистического толкования исламской доктрины.

\*\*\*

Глубокая и содержательная статья первого заместителя председателя Духовного управления мусульман РФ Д. В. Мухетдинова и учёного-востоковеда С. Ю. Бородаева посвящена основаниям суфийской герменевтики. Это — крайне важная для современного исламоведения тема.

Во-первых, авторы подчёркивают кораноцентричность суфизма. Это очень важно в контексте опровержения не совсем верных, но широко распространённых утверждений о том, что суфизм будто бы является чем-то внешним относительно ислама, привнесённым из иранской цивилизации и т. д. Авторы говорят: «Суфии концептуализировали свой опыт

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 715–716.

<sup>2</sup> Там же. С. 378.

как выражение глубинной сущности таухида, как ядро ислама. Обращаясь к материалам, мы видим, что именно Коран служит источником вдохновения, при этом весь мистический опыт осмысливается через призму Корана. Если и имеет место индивидуальная рефлексия, то всегда высказывается претензия на то, что она укоренена в Коране, — это рефлексия именно на коранические мотивы и фактически этими мотивами, явно или скрыто, пронизаны все тексты. Даже те суфийские труды, которые внешне не оформлены как тафсиры, все же, в сущности, являются толкованиями Корана»<sup>1</sup>.

Суфийский подход к священному тексту мистичен и аллегоричен по своей природе. В его основе лежит кораническое (57:3) разделение на внешнее (*zāhir*) и внутреннее (*bātin*). Заметим, что две эти категории играют важнейшую роль в развитии арабо-мусульманского философского знания. Согласно суфийской традиции, внешнее измерение Корана регламентирует обычную религиозную жизнь с культом, обрядами, морально-правовыми предписаниями, установленными социальными институтами и т. п. За него ответственны богословы-идеологи, его осваивают обычные верующие и т. д. Внутреннее же измерение доступно лишь тем, кто стяжал мистический опыт, — суфиям, посвящённым, мистикам.

В статье также говорится о серьёзнейшем вкладе в кораническую герменевтику, сделанном двумя столпами средневековой арабо-исламской мысли: Абу Хамидом ал-Газали и Мухии ад-дином Ибн Араби. Последний в духе мистической традиции говорит о всеохватности божественного знания, данного в кораническом контексте. Аллегорически понимаемый текст расширяется до беспредельности.

Как видно, средневековой арабо-мусульманской культуре было присуще своеобразное герменевтическое знание, базирующееся на местном культурном наследии и отсылающее к корановедению и экзегетике первых веков ислама.

\*\*\*

Герменевтическую тему продолжает исследование молодого специалиста из НИУ ВШЭ Г. В. Валиева, посвящённое творчеству известного французского востоковеда и философа Анри Корбена (1903–1978). В центре внимания Корбена — ученика крупного востоковеда Луи Массиньона — находился прежде всего персидский, персоязычный ислам и представленная в нём суфийская, мистическая традиция. Заметим, что сам Корбен не относился к предмету своего изучения как к чему-то внешнему. Он был проникнут тяготением к божественному и изначальному и захвачен поиском Трансцендентного.

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 716–717.

Корбен был участником общества «Эранос», ежегодно собиравшего своих членов в швейцарской Асконе для обмена мнениями по религиозно-философским и историко-культурным вопросам. В заседаниях «Эраноса» участвовали многие известные философы и религиоведы европейского XX века, сами находившиеся в поиске Трансцендентного и не готовые принять эмпирико-материалистический подход в психологии, антропологии и религиоведении. Среди них были П. Адо, М. Бубер, Б.П. Вышеславцев, Ж. Дюран, Дж. Кэмпбелл, Г. ван дер Леув, Л. Массиньон, Г. Плеснер, П. Тиллих, Ф. Хайлер, Э. Шрёдингер, К.Г. Юнг, И. Пригожин, А. Шиммель, Д. Судзуки и др.

Сам Корбен, глубоко изучивший как апеллирующую к глубинам европейской традиции философию М. Хайдеггера, так и арабо-персидскую мистику, был убеждён, что все религиозные традиции имеют общий исток. В этом отношении он двигался в русле традиционализма и религионизма, т. е. в русле идей о забытой изначальной трансцендентно данной Традиции и приоритете общих моментов в различных религиях над их особенностями. Корбен стремился дойти до самой сути религиозной жизни, приблизиться к трансцендентному Логосу.

«Основываясь на трудах шиитских и суфийских мыслителей, Корбен заключил, что непреходящая мудрость содержится не только в Коране, но и в других источниках: греческой философии, древнеперсидской традиции, христианстве и иудаизме. Отсюда Корбен делает вывод, что аутентичное понимание авраамических религий должно приводить не к распрям, но, напротив, к интегральному видению...

Также в статье были подробно рассмотрены взгляды Корбена на историю исламской мысли и различные традиции в ней (исмаилизм, суфизм, ишракизм, калам, фалсафа и др.). Особое внимание уделено Мулле Садре, труды которого Анри Корбен считал вершиной исламской мысли, видя в них воплощение “экзистенциальной герменевтики”. Именно философия Муллы Садры, согласно Корбену, является “точкой соприкосновения” западной феноменологической герменевтики и персидского мистицизма»<sup>1</sup>.

Стоит сказать, что Г.В. Валиев подвергает критике стремление А. Корбена увязать воедино исламскую и западноевропейскую философские традиции. С точки зрения историко-философской науки это однозначно верно. Но, с другой стороны, историко-философское повествование может быть и бывает захватывающим тогда, когда само оно создаётся с некоторой философской позиции. Для нас важно, что корбеновский взгляд вполне согласуется с учением о всеохватности божественной милости. В каждой религии содержится истина, всякий путь ведёт к Абсолютному, и на нём оказывается важным не столько

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 719

следование внешней культово-обрядовой канве религии, сколько понимание её сокрытого, таинственного и возвышенного содержания.

\*\*\*

Статья сотрудницы Института философии РАН Л. А. Марковой посвящена проблеме соотношения науки и ислама. Следует отметить, что эта проблема представляет собой грань общефилософской проблемы соотношения религии и науки.

В действительности, проблема эта очень значима для общественного сознания. Светскому человеку, воспитанному в советской или раннепостсоветской школе, достаточно трудно осознать её широту и глубину в полной мере. Задумаемся: как протестантскому фермеру из небольшого тexasского городка или пакистанскому крестьянину из глубин Пенджаба соотнести достижения научно-технического знания с тем, чему его с самого раннего детства учил местный пастор или мулла? Как примириться с научной картиной мира, которая подчёркнуто не связывает себя с религиозным мировидением? Как избежать раскола между мыслящей головой и искренне верующим сердцем?

Следует подчеркнуть, что конфликт между наукой и религией в немалой степени надуман. Любая развитая религиозная традиция обладает экзегетическим инструментарием, достаточным для того, чтобы согласовать высказываемые в первоисточниках истины и сведения с разумом, здравым смыслом и накопленным объёмом знаний. Но этот экзегетический инструментарий, для того чтобы быть понятным, требует минимальной богословской подготовки. Так, уже в святоотеческий период христианская традиция отвергла буквалистское понимание Писания. Любое научное открытие может быть безболезненно вписано в религиозную картину мира, всегда оставляющую место для Бога как для Перводвигателя, Первопричины, сверхразумной субстанции и т. д.

С другой стороны, естественная наука занимается лишь тем, что можно «сосчитать, измерить, взвесить». Она может говорить только о чём-то наблюдаемом и повторяемом. Уже это автоматически выносит теологические вопросы за пределы научного знания. Бог не может быть препарироваемым — в противном случае он не Бог. Наука изучает материальный мир, остальное же для неё остаётся делом веры и личных убеждений.

Проблемы начинаются там, где религиозное движение настаивает на буквальном понимании Священного Писания или Предания. Священные тексты и ключевые доктринальные интерпретации мировых религий восходят к древности (буддизм, христианство) и средневековью (ислам). Даже если считать Священные тексты в той или иной мере богодухновенными, мы будем вынуждены признать, что они

были даны человечеству на определённом этапе его культурного развития, и не могли бы быть поняты и приняты, если бы не соответствовали этому этапу. Буквалистское понимание текста легче всего, оно понятно без знания контекста, не требует богословской подготовки, даёт однозначные указания мыслить и действовать определённым образом. Поэтому непросвещённые (не по своей вине!) массы чаще всего склоняются к буквальному пониманию религии.

Здесь, конечно, между наукой и религией назревает неразрешимый конфликт. Если данные науки не совпадают со словами буквально истолкованного религиозного первоисточника, то тем хуже для науки! Именно поэтому американские правые реакционные протестантские круги вели долгую борьбу с преподаванием в школах дарвиновской теории эволюции.

Свою роль в обострении странной, но шумной борьбы науки и религии сыграло окончание во второй половине XX века периода большого Просвещения, разочарование в научном прогрессе и потеря интереса к науке. Наука уступила потреблению и связанному с ним коммерциализированному «поиску себя». В этих условиях успешными подчас оказываются и откровенно антипрогрессистские течения. Так, основатель Международного общества сознания Кришны бенгалец Абхай Чаран Де (Праххупада) прямо отвергал любую науку и бранил учёных, демонстрируя при этом образованность на уровне пяти-шести классов средней школы. Тем не менее многочисленных западных и отечественных неофитов не смутили высказывания гуру о том, что полёт на Луну невозможен, поскольку его не допустит бог Индра, и многое, подобное этому. Они предпочли совершить идейное «сальто мортале» и поверить на слово властному, харизматичному гуру, никогда не лезущему за словом в карман.

Недовольство существующим обществом приводит некоторый процент людей к стремлению восстановить идеальное социальное устройство, будто бы имевшее место в древности или Средневековье. И если реальность противоречит поучениям религии, то тем хуже для реальности! В этом кришнаиты едины с радикальными мусульманами, рядом американских протестантских движений и пр.

Л. А. Маркова описывает развернувшиеся в современной англоязычной литературе дискуссии о связи науки и религии, в частности, через социальную эпистемологию. Как указывается, «в исламе формируется сообщество академических ученых и религиозных деятелей, которые изучают сближение ислама и науки, считая этот процесс реально происходящим и требующим своего объяснения»<sup>1</sup>. Приводится спектр интересных мнений, выдвинутых прежде всего запад-

---

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 501.

ными учёными мусульманского происхождения. В этом контексте анализируется и логико-смысловая теория А. В. Смирнова.

Однако остаётся совершенно неясным, как «организовать основные этапы научной работы на базе принципов ислама»? Как возможны «исламские принципы» проведения научного исследования? Не идёт ли речь о подобии «славянской ведической математики», продвигаемой некоторыми псевдоучеными? Л. А. Маркова по справедливости критично оценивает проекты «исламизации» науки: «Деятельность ученого в рамках классики направлена на получение знания, полностью (в идеале) освобожденного от всего, что связано с ученым и его исследованием, в том числе и с мотивацией. Задачей ученого является устранить из получаемого результата, оставить за бортом науки все, имеющее отношение к его личности и к условиям получения им результата. Если понимать науку как знание о природе, обо всем окружающем мире как существующем независимо от человека, то эта независимость неизбежно распространяется и на мотивацию. Если предположить, что мотивация может быть изменена, исламизирована, это никак не повлияет на логику развития знания. Для религиозного человека мир создан Богом. Имеет ли эта вера значение для характера проведения исследований ученым? Выполняет ли верующий ученый свою работу иначе, чем неверующий, для которого не имеет значения, создан ли мир Богом, Природой, человеком или еще кем-то? Или он никем не был создан и существует вечно?»<sup>1</sup> То же, с небольшими поправками, может быть отнесено и к науке неклассической, хотя она и более социально ориентирована, нежели классическая.

\*\*\*

Ростовский автор В. В. Золотухин рассматривает в своей статье социально-политическую мысль средневекового арабо-мусульманского мыслителя Ибн Халдуна. Ибн Халдун разработал уникальную теорию социальной жизни вообще и государства в частности. В центре его внимания были арабские кочевые сообщества Северной Африки. Движущей силой существования общества — как внегородского, так и городского, — Ибн Халдун признаёт *'асабийя* — родо-племенную спаянность (перевод А. В. Смирнова).

Кратко учение Ибн Халдуна о государстве можно изложить следующим образом. Бедное, аскетично живущее, но гордое, воинственное и жаждущее побед племя захватывает город и создаёт в нём своё государство. Сначала это государство только расширяется, а могущество правителей усиливается. Но городская жизнь, полная богатства и роскоши, постепенно развращает следующие поколения правителей и их приближённых. Они теряют боевой дух, привыкают к тепличным ус-

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 510.



ловиям и начинают только услаждать себя. Выдвинувшийся из племенной среды единоличный правитель постепенно отстраняет своих родственников от политических полномочий, тем самым полагая конец былой племенной коллегиальности в управлении.

По инерции государство ещё сильно, но его верхушка уже морально подточена. Жаждающий дополнительных доходов и лишаящийся политических опор правитель начинает увеличивать налоги и тем самым вредит торговле, благосостоянию и т. д. Социальные пороки набирают силу. В итоге из пустыни приходит новое племя, завоёвывает захиревшее государство и создаёт на его руинах своё собственное. История повторяется сначала.

Учение Ибн Халдуна конкретно-исторично по своему происхождению, но удивительно актуально по своей сути. Во-первых, философ оставил меткое описание племенных порядков и укладов. Редкий средневековый автор обращал внимание на жизнь племени, деревни — укладов, выходивших за пределы «высокой» культуры, и никто, кроме Ибн Халдуна, не предпринял попытки максимально объективно проанализировать образ жизни и мысли различных слоёв населения тогдашнего арабо-мусульманского общества.

Во-вторых, ему удалось тонко подметить социальные язвы, поражающие, очевидно, любой социальный уклад на самых разных уровнях развития. Читая о кризисе и распаде средневековых североафриканских государств, мы невольно задумываемся о ярких параллелях с современностью. И там, и там виною упадка оказываются стяжательские страсти, неумеренное влечение к роскоши, жажда наживы. И там, и там следствием неумелой политики оказываются коррупция, цинизм и аморализм, имитация, половые перверсии и т. д.

Всё это приводит нас к заключению, что изучение Ибн Халдуна чрезвычайно важно, и актуальность его далеко выходит за рамки медиэвистики.

\*\*\*

Компаративистский аспект сборника дополняется статьёй британского религиоведа и философа Доминика Рубина. Его труд посвящён сравнению роли ислама и иудаизма в российской и британский интеллектуальной культуре. Следует сказать, что подобных исследований пока крайне мало. Существует пробел, который, к счастью, начинает заполняться исследованиями, подобными представленному.

Обратимся к авторскому повествованию. Рубин пишет: «Христиане, принадлежащие этим культурам, использовали ислам и иудаизм и как Иное, в противовес которому они самоопределялись, но также и как Иное, которое могло обогатить их собственную самоидентификацию и внести вклад в модернистскую критику родной христианской культуры. Также это могло помочь расширить эту культуру и превра-

тить ее в более универсальное мировоззрение. Евреи и мусульмане, в свою очередь, отзывались на анализ их собственных религий, осуществляемый доминирующей культурой. Они использовали христианские исследования ислама и иудаизма в качестве дополнительного инструмента вхождения в доминирующую христианскую культуру, вбирая в свою идентичность положительное восприятие самих себя и подвергая критике другие аспекты. Результатом является конвергенция между аспектами христианских и нехристианских философий, обогащающая обе стороны и создающая широкий пласт общей пограничной культуры»<sup>1</sup>.

Мы знаем, что европейская культура и философия с самых ранних времён взаимодействовала с иудаизмом (плодом такого взаимодействия является христианство как мировоззренческая система). Взаимодействие её с исламом берёт начало в Средних веках. Именно через посредство мусульман Европа восприняла немалую часть античной мудрости.

Конечно, одна статья не может в полной мере осветить все грани взаимодействия между авраамическими религиями на европейском поле. Д. Рубин не затрагивает ни эпоху Просвещения, ни франко- и немецкоязычное поле взаимодействия. Он останавливается на ряде важнейших фигур русской философии: В. С. Соловьёве, В. В. Розанове и Л. Н. Толстом, рассматривает идеи татарской мысли (Х. Фаизханов, И. Гаспринский), привлекает еврейских авторов (А. Штейнберг и М. Гершензон). Затрагивается и творчество нашего современника — молодого богослова Д. В. Мухетдинова.

В центре внимания оказывается конструктивный обмен идеями между представителями различных религий. Д. Рубин высвечивает моменты, как и когда мыслители готовы заимствовать что-то из другого вероучения. Он выделяет синхронную конвергенцию — когда происходит прямое взаимодействие христианских и нехристианских авторов — и асинхронную. Последняя предполагает заимствование у авторов прошлого, из историко-мыслительной традиции.

Глобализация уже несколько десятков лет назад столкнула лицом к лицу самые разные традиции. Растёт число мусульман — представителей традиционно немусульманских народов (англичане, французы, немцы, русские и т. д.). Урбанизированные и живущие вне традиционной общины российские мусульмане подчас обращаются к православию или становятся адептами новых религиозных движений, как западного, так и восточного происхождения. В то же время опасение за судьбы собственной культуры и религии в глобализирующемся мире подталкивает людей к принятию охранительских,

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 721.

правых взглядов. К сожалению, идейный радикализм становится всё более популярен. Хочется верить, что академическая рефлексия на тему межрелигиозного диалога (естественно, донесённая до широких масс в рамках просветительских проектов) сыграет свою позитивную роль в хотя бы частичном успокоении ксенофобских страстей.

\*\*\*

В конце сборника даны два философских интервью. Первое было взято у Доминика Рубина востоковедом Сергеем Бородаем в декабре 2015 года. «Во время разговора обсуждались следующие темы: ислам в России, коранический гуманизм, межрелигиозный диалог, евразийство и его мусульманская интерпретация, точки пересечения между русской религиозной философией и исламской философией, перспективы исламской философии и др. Центральная тема интервью — место российских мусульман в условиях идеологических трансформаций, происходящих в современной России и за ее пределами»<sup>1</sup>.

Разносторонность научных интересов Доминика Рубина и одновременная глубина его подготовки удивляют. По диплому он — специалист по иудаике, защитил диссертацию по теоретической лингвистике. Великолепно владеет русским языком и занимается сейчас изучением культурного наследия российских мусульман. В своём интервью Д. Рубин показал хорошее знакомство с реалиями жизни современного российского мусульманского сообщества. В заключение, отвечая на вопрос о перспективах исламской философии, он говорит: «...прогресс в исламской философии возможен только в том случае, если исламские мыслители будут стремиться достигнуть высших ступеней рефлексии, не боясь того, что это может быть неверно интерпретировано фундаменталистами. Такая рефлексия должна включать текстологическое измерение, исторический критицизм, сравнительное религиоведение, антропологию и пр.»<sup>2</sup>

Тем самым исламской философии фактически задаётся смелая реформаторская программа-максимум. О таком будущем говорит не только Д. Рубин. Схожие взгляды разделяли и разделяют просвещённые исламские интеллектуалы по всему миру ещё со второй половины XIX века. Думается, в ближайшие десятилетия мы сможем увидеть развитие новой религиозно-философской парадигмы, стремящейся примирить исламские традиции и современные глобалистские постсекулярные реалии.

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 617.

<sup>2</sup> Там же. С. 641–642.



Завершает сборник перевод на русский язык интервью Анри Корбена, данное французскому радио в 1976 году с дополнением в виде «Биографического постскрипума», созданного самим Корбеном в 1978 году. Редакция сборника резюмирует: «Публикуемая работа Корбена представляет интерес прежде всего как попытка откровенного ретроспективного взгляда на свой творческий путь. Французский философ рассказывает о первых этапах своего пути, о вдохновлявших его мыслителях, об обращении к исламоведческой проблематике и о многолетних исследованиях в области арабо-мусульманской мысли. Отдельное внимание уделено тем духовным импульсам, которые побуждали его к поиску единого “эзотерического” ядра авраамических традиций. Работа является прекрасным образцом философской саморефлексии, и благодаря этому мы узнаем не только об исламоведческой стороне деятельности Корбена, но и о его особом мистическом мировидении»<sup>1</sup>.

Интервью озаглавлено «Хайдеггер и Сухраварди», и это неслучайно. Из интервью мы узнаём, что востоковедная наука для Корбена была лишь одним из путей поиска таинственного и великого Трансцендентного. Программными оказываются следующие слова Корбена: «Философские исследования должны включать достаточно широкое поле, в которое вместе можно поместить визионерскую философию Якова Бёме, Ибн Араби, Сведенборга и т. д., коротко говоря, — письменные и визионерские (воображаемые) труды можно представить как множество источников, предоставленных философскому созерцанию. В противном случае философия не будет иметь ничего общего с Софией. Мое образование было изначально философским, поэтому фактически я не германист и не востоковед, а философ, исполняющий свою Миссию повсюду, куда Дух поведет меня. Если он указал мне на Фрайбург, на Тегеран, на Исфахан, то для меня они остаются сущностно “символическими городами”, символами постоянного путешествия»<sup>2</sup>.

Здесь Корбен сказал новое для своего времени слово в философском знании. К изучению, к рефлексии следует привлекать не только то, что находится в каноне традиционной метафизики, но и то, что принято вписывать в широкие рамки так называемого «эзотеризма»<sup>3</sup>. Следует помнить, что наука о религии, пережившая взлёт и бурное развитие в XX веке, стремилась изучать самые разнообразные формы религиозно-мистических переживаний и свидетельств о них. Сравнение культур и философий выявляет, наряду с серьёз-

<sup>1</sup> Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016. С. 643.

<sup>2</sup> Там же. С. 644.

<sup>3</sup> Об этом глубоком и мощном феномене западной культуры см. интереснейший труд В. Ханegraафа «Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся» (М.: Центр книги Рудомино, 2016).

ными отличиями, и серьёзные сходства. Исследовательский интерес и философская интуиция желают соотнести далёкие друг от друга традиции. И хотя это, возможно, иногда грешит против критериев академической научности, в таком соотнесении определённо что-то есть. И если оно грешит натяжками, то натяжки эти показательны: они отражают авторское видение в контексте современной ему культурной и познавательной ситуации. В творчестве далёких друг от друга исторических и философских фигур — Сухраварди, Ибн Араби, Хайдеггера — Корбен ищет общие фундаментальные идеи и принципы их толкования.

### Краткое заключение

Сборник состоит из шести разделов:

- (1) российская богословская школа,
- (2) переводы классиков исламской мысли,
- (3) тасаввуф (суфизм),
- (4) герменевтика,
- (5) социология и эпистемология,
- (6) философские интервью.

Мы видим, что ежегодник «Исламская мысль...» демонстрирует широкий размах: от богословия и медиевистики до обществоведения и современных подходов к анализу текстов. Он замыслен как пролог к той самой исламской философии будущего, о которой говорил Д. Рубин.

Несмотря на большой тематический разброс, сборник не производит впечатления эклектически составленного. Почти через все статьи проходит одна и та же идея: осознание необходимости актуализации гуманистического потенциала мусульманской культуры и богословия, важность коранического гуманизма и инклюзивного диалога с представителями других мировоззрений. С этим согласны и татарские джадиды-просветители начала XX века, и именитые западные учёные, и молодые российские интеллектуалы сегодняшнего дня. В ряде статей были приведены серьёзные аргументы, свидетельствующие о том, что учение о всеохватности божественной милости и конечном всеобщем спасении является неотъемлемым достоянием исламской мыслительной традиции.

Глобализация и постиндустриальное общество серьёзно влияют на религии и религиозную жизнь. Современный россиянин, проводящий много времени в Интернете и имеющий доступ к различным источникам информации, оказывается на невозможном ранее «рынке религий» (и идей). Сложная и серьёзная миссия мировоззренческого выбора возлагается уже не на общину и её лидеров, а на конкретного человека. В этих условиях обязанностью интеллектуалов — как религиозных, так и светских — становится предостав-

ление читателям максимально подробной информации о тех или иных идеологиях, религиозных движениях и течениях, об их прошлом и настоящем, об их социально-политической и мировоззренческой позиции.

Так, мусульманин (и немусульманин-критик) должны знать, что помимо консервативного направления в исламе существует и обновленческое; что мусульманское мировоззрение может быть в глубоком философском контексте увязано с универсальными гуманистическими идеями; что великие мусульманские умы разделяли идею о всеохватности божественной милости и необходимости межрелигиозного диалога. Если хотя бы некоторая часть мусульман и критиков ислама ознакомится с этими идеями, задача сборника будет выполнена. Хочется верить, что это приведет к более глубокому пониманию исламской духовной традиции и развитию отечественной религиозно-философской мысли.

### Литература

1. Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. М., 2016.

### Reviews

## “ISLAMIC THOUGHT” CALLS FOR MUTUAL REFLECTION

**Vsevolod V. ZOLOTUKHIN,**

Cand. Sci. (Philos.), research fellow  
at the Southern Federal University  
(105, Bolshaya Sodovaya St., Rostov-on-  
Don, 344006, Russian Federation).  
E-mail: vakis2011@gmail.com

